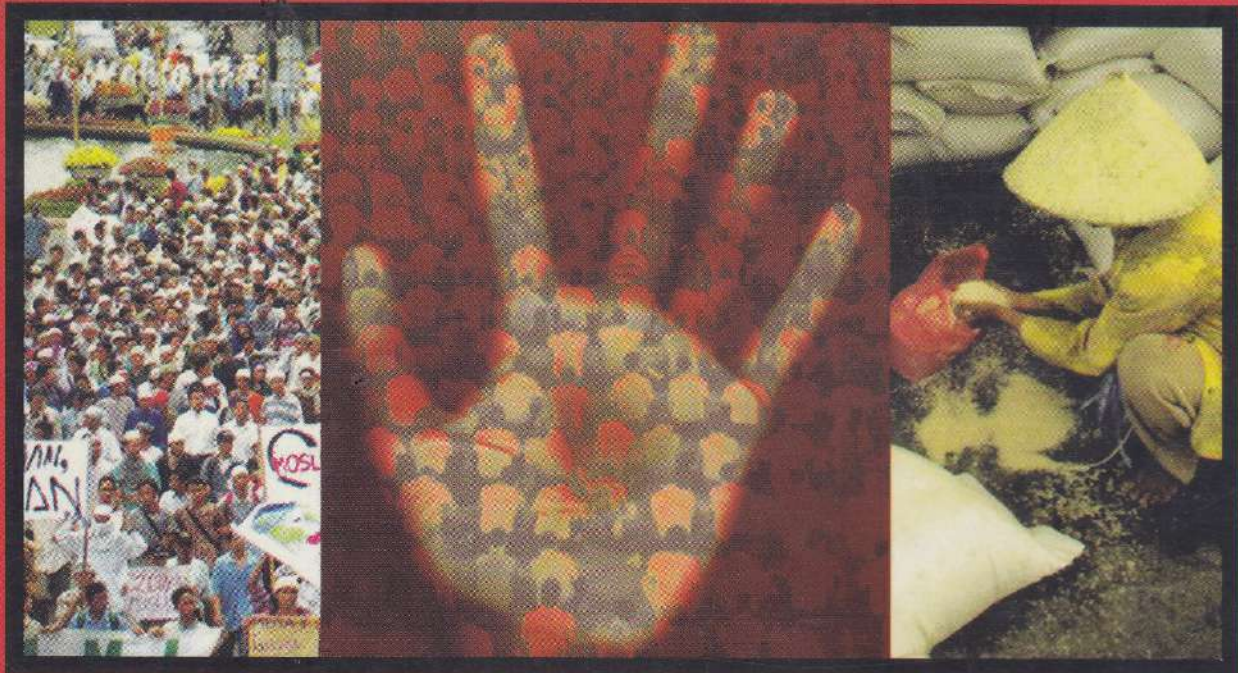


Dialog

Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan

Edisi 1, Tahun Ke-3, 2005



Fenomena Gerakan Politik Islam
Ekstraparlementer:
Studi atas Hizbut Tahrir Indonesia

Dalaq di Lingkungan Pondok
Pesantren Madura:
Studi tentang Perilaku Seksual di
Pondok Pesantren Al-Bahagia,
Madura

Amerika Baru yang Religius:
Tantangan Pluralisme Beragama
Rujukan untuk Diskusi di
Indonesia

Fenomena Gerakan Penerapan
Syariat Islam:
Studi atas Majelis Mujahidin

Kehidupan Beragama di Amerika:
Pluralisme, Sekularisme dan
Multikulturalisme

Kapitalisme dan Kebangkitan
"Agama-agama Baru" di Amerika:
Fenomena Kasus Menjelang
Tahun 2000

P E N E L I T I A N

Pergulatan Teologis antara Asy'ariyah dan Kaum Rasionalis: Studi atas *Durrah al-Faraid* Karya Syekh Nuruddin Ar-Raniri

OLEH: MUHAMMAD ABDULLAH

Durrah al-Faraid of Syekh Nuruddin Ar-Raniri contains Asy'ariyah theology and its attack toward classical theology like Mu'tazilah, Maturidiyah, Jabariyah, and Zaidiyah. Basically, this religious doctrine originates from three core doctrines: (1) follows al-Asy'ariyah and al-Maturidiyah teaching about 'aqaid (theology); (2) follows one of four mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, and Hanbali) in fiqh (law); and (3) follows the teaching of Al-Junaid al-Baghdadi and Imam Al-Ghazali in tasawwuf (Islamic mystic).

The study on *Durrah al-Faraid* based on a long discussion between Asy'ariyah and Mu'tazilah (rasionalist group) about religious principles (*ushul al-din*), for one thing: (1) relation between idea and revelation, (2) free will, (3) relation between God's will (*taqdir*) and human effort, (4) attributes of God, and (5) God's justice. Thematic comparison is needed mainly among Asy'ariyah, Mu'tazilah, and Maturidiyah because they are all believe in the One, Supreme God, but different interpretation in the attributes of God and His *af'al*. This book also explains how pagan and Islam believers are in the next world, heaven or hell as described in theory of Asy'ariyah, Mu'tazilah, and other theologies that are considered deviating from the truth.

A. PENDAHULUAN

Naskah-naskah klasik Nusantara sampai saat ini masih banyak tersimpan di berbagai tempat seperti perpustakaan dan museum, baik di dalam maupun di luar negeri. Di antara khazanah naskah yang menyimpan hasil kebudayaan masa lalu yang mengagumkan itu adalah naskah-naskah Melayu klasik. Naskah-naskah Melayu klasik yang berisi berbagai nilai spiritual Islam itu masih cukup banyak jumlahnya. Hussein (1974: 12), misalnya, menyatakan bahwa naskah-naskah itu belum ditangani secara optimal. Bahkan, Henri Chambert-Loir dalam *Archipel* 20

(1980: 45) menyebutkan bahwa terdapat empat ribu lebih naskah Melayu yang belum diteliti orang secara serius. Akibatnya, banyak di antara naskah yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara itu yang belum diteliti (Robson, 1978: 2-3). Bahkan, masih banyak pula naskah Nusantara yang terdapat di berbagai lembaga masyarakat, seperti yang masih tersimpan di pondok-pondok pesantren tradisional di Indonesia.

Pondok pesantren sebagai basis pendidikan Islam, di samping memiliki tradisi lisan yang kuat, juga memiliki

tradisi intelektual yang terungkap dalam berbagai karya tertulis berupa karya sastra pesantren, seperti *sastra kitab* atau sastra keagamaan. Menurut Braginsky (1993: 3; Hadi WM, 2004: 49), sastra keagamaan itu adalah kitab-kitab yang berisi ajaran hukum-hukum formal agama (syariat), teologi, tasawuf, dan metafisika Islam. Dalam khazanah sastra pesantren, banyak naskah keagamaan berisi ajaran Islam yang kurang mendapat perhatian dari kalangan peneliti. Karya-karya sastra tertulis pesantren menurut para ahli telah memberikan kontribusi berharga bagi penyebaran dan perkembangan Islam di Nusantara. Bahkan, menurut Soebardi (1976: 3), karya-karya pesantren itulah yang paling menentukan watak keislaman dari kerajaan-kerajaan Islam dan kemajuan Islam di Indonesia dalam kurun waktu berabad-abad.

Dalam sejarah intelektual Islam Indonesia, pesantren merupakan basis pengajaran Islam tradisional yang berakar dari kitab-kitab Islam klasik (Abdullah, 1995: 40). Dari pesantren itulah dapat diketahui sistem pengajaran yang didasarkan pada sumber-sumber tertulis berupa naskah-naskah klasik maupun kitab klasik terbitan Timur Tengah yang merupakan karya ulama *salaf*. Yaitu, ulama ahli *fikih*, *hadis*, *tafsir*, *ilmu kalam*, dan *tasawuf* yang hidup antara abad ke-7 sampai dengan abad ke-13 Masehi (Dhofier, 1982:8). Kitab-kitab jenis inilah yang dalam sastra Melayu dan tradisi pesantren dikenal sebagai *sastra kitab*, atau secara khas disebut *kitab kuning* (Wahid, 1989: 31; Liaw Yock Fang, 1993 : 41).

Melalui karya pesantren inilah tradisi pemikiran dan intelektual Islam diwariskan secara turun-temurun, dari

satu generasi ke generasi berikutnya. Dari segmen inilah sesungguhnya jaringan intelektual Islam Indonesia tumbuh dan berkembang. Hal ini terutama terjadi pada era Syekh Abdus Samad Al-Palembani, Syekh Abdur Rauf As-Singkili, Syekh Yusuf Al-Makassari, Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Samatrani, Nuruddin Ar-Raniri, Muhammad Arsyad Al-Banjari, dan lain-lain sampai akhirnya muncul generasi Imam Nawawi Al-Bantani, Kiai Ihsan Jampes, Kiai Saleh As-Samarani (Kiai Saleh Darat), sekitar abad 17-18 M (lihat, Azra, 1994: 36; Daudy, 1983: 35; Baried dalam Drewes, 1990: vii; Thohari, 1991).

Tradisi intelektual Islam inilah yang terungkap melalui tradisi tulis dalam bentuk pendidikan, pemikiran, dan budaya Islam. Itulah sebabnya jejak-jejak intelektual Islam justru muncul dalam bentuk naskah-naskah klasik keagamaan yang berisi berbagai pengajaran Islam, seperti tauhid, tafsir, akhlak, fikih, dan pengajaran tasawuf, atau disebut juga *sastra tasawuf* (Liaw Yock Fang, 1993: 41-42). Namun, tampaknya, di Indonesia, tradisi keberaksaraan ini justru mengalami penurunan setelah kejayaan pemikiran Imam Nawawi Al-Bantani dari Banten yang karya-karyanya banyak dipakai di kawasan India dan negara-negara Timur Tengah (Hasan, 1990: 21). Di antara faktor yang memengaruhi merosotnya tradisi penulisan di kalangan ulama Indonesia waktu itu hingga belakangan ini adalah (1) semakin kuatnya pengaruh budaya oral (*oral tradition*) yang melembaga dalam tradisi masyarakat Islam, sehingga para kiai atau ulama lebih suka mengaktualisasikan ilmunya melalui pengajian dan ceramah-ceramah; (2) lemahnya

etos keberaksaraan¹ dalam tradisi pesantren di Indonesia, terutama disebabkan kebiasaan melakukan pengajaran lisan, baik berupa ceramah agama, atau penyampaian pengajaran kitab *kuning* di pesantren secara *manqul* dan *sorogan*,² (3) dan terjadinya pergerseran orientasi masyarakat dari dunia keilmuan ke lapangan lain seperti dunia politik dan ekonomi (Dhofier, 1982: 9; Thohari, 1991; Abdullah, 1995: 23).

Penelitian mengenai Islam dan tradisi intelektualnya memang telah banyak dilakukan orang, terutama dari kalangan orientalis Barat.³ Misalnya, penelitian yang dilakukan Johannes Pedersen ketika meneliti naskah-naskah Islam dan Mesir kuno. Ia dengan cemerlang berhasil mengungkapkan tradisi intelektual dan budaya Islam, seperti terungkap dalam karyanya, *Islamic Culture* (1928). Kemampuan Pedersen yang mengesankan

dalam penelitiannya tentang agama Islam terlihat paling baik pada artikel magisterialnya berjudul *Masjid* dalam edisi perdana *Encyclopedia of Islam* (Pedersen, 1996: 9). Hal itu karena Pedersen berusaha mengkaji masjid dari berbagai sumber yang meyakinkan, seperti biografi, sejarah, hadis, Alquran, rangkaian peristiwa dalam Alquran, literatur tentang geografi, dan peta sejarah Islam.

Dalam konteks ini, penelitian yang subjeknya hampir sama dapat dilakukan terhadap karya-karya sastra pesantren, terutama karya-karya berupa kitab kuning, naskah-naskah primer yang banyak memengaruhi lahirnya seni budaya Islam yang khas pesantren, seperti *syi'ir*, *qasidah burdah*, *nasyid*, seni *al-barzanji*, *al-daiba'i*, *manakib*, dan sebagainya. Kitab-kitab kuning itu telah melahirkan genre tersendiri dalam pentas sejarah kesusastraan Nusantara yang berisi ajaran *fikih* dan *akhlak*, ajaran-ajaran *kalam* (teologi) dan ajaran *tasawuf* (mistik). Dalam khazanah sastra Melayu klasik, banyak pula lahir karya *sastra kitab* Islam klasik karya ulama sekitar abad 17-an yang mengungkapkan nilai-nilai spiritualitas Islam,⁴ seperti ajaran teologi (*al-'aqâ'id*), hukum (*syarî'ah*), ibadah sosial (*mu'âmalah*) tasawuf (*haqîqah*), dan hikmah (*ma'rifah*).

Salah satu karya Melayu klasik yang berisi ajaran spiritual Islam itu adalah Kitab *Durrat al-Fara'id bi Syarh*

¹Meminjam istilah A. Teeuw dalam *Indonesia: Antara Kelisanan dan Keberaksaraan* (Jakarta: Gramedia, 1994). Keberaksaraan dimaksudkan sebagai kemampuan menulis teks secara ilmiah.

²Sistem pengajaran *manqul* adalah model penyampaian pendidikan dengan metode penurutan teks secara lisan, tanpa perubahan sedikit pun dari guru (kiai) terdahulu kepada santrinya. Sedang *sorogan* adalah metode pengajaran pesantren dengan cara santri menghadap kiai satu per satu untuk menerima pengajaran lisan dari kiainya, sesuai kitab yang diajarkannya (Dhofier, 1982: 12).

³Untuk melawan orientalisme Barat itu, seorang pemikir Islam Mesir, Hassan Hanafi, membuat rancang bangun studi tentang Barat (*Oksidentalisme*). *Oksidentalisme* adalah kesadaran penuh untuk mengkaji Barat secara objektif. Hal ini dalam rangka memberikan kilas balik sikap yang lebih arif dalam menyikapi wacana orientalisme di dunia Barat. Menurut Hassan, sudah saatnya Barat dijadikan objek kajian, yang sebelumnya menjadi subjek. Lihat Misrawi, 2000: 19; Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* (Beirut: Mu'assasah al-Jâmi'ah li Dirâsât wa al-Nasyr, 1992) h. 24.

⁴Lihat, Sayyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 1993). h16-17. Dalam Islam, spiritualitas biasanya dikaitkan dengan kata *rûh* (*rûhaniyyah*). Dalam bahasa Persia, kata ini berarti hal yang *ma'nawiyah* yang menunjuk ke spirit atau makna. Dengan demikian, istilah spiritualitas itu sebenarnya menunjuk ke hal-hal yang bersifat *esoteris*, sesuatu yang *batin* (interioritas).

al-'Aqâ'id (Permata Berharga tentang Uraian Akidah). Kitab ini merupakan karya terjemahan Syekh Nuruddin Ar-Raniri, yaitu sebuah kitab keagamaan berbahasa Melayu yang berupa saduran dari kitab berbahasa Arab berjudul *Syarh al-'Aqâ'id al-Nasafiyyah* karya Imam Sa'duddin al-Taftazani (w. 792 H/1390 M).⁵ Naskah ini berisi ajaran teologi Islam, yaitu pokok-pokok keyakinan Islam (*al-'aqâ'id*) yang berakar dari ajaran Abu Hasan Al-Asy'ari (Asy'ariyah).

Ada beberapa peneliti yang telah menyinggung tentang naskah ini dalam tulisan mereka, seperti Nieuwenhuyze (BKI 108, 1952), Tudjimah (1960: 10-11), Daudy, (1983: 48), Soeratno (1982: 60), Abdullah (1991: 5), Azra (1995: 187). Namun, sejauh ini, mereka tidak sampai mengadakan penyuntingan teks maupun pembahasan atas isinya. Nuruddin sendiri juga menyinggung kitab *Durrat al-Fara'id* ini dalam kitabnya yang lain, yaitu kitab *Tibyân fî Ma'rifat al-Adyân* (Penjelasan dalam Mengenal Agama-agama) pada halaman 54.

Naskah *Durrat al-Fara'id bi Syarh al-'Aqâ'id* (selanjutnya disingkat DF) dalam *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Perpustakaan Nasional Jakarta* (Sutarga, 1972: 78) tercatat hanya ada satu naskah dengan nomor Ml. 792. Dalam *Katalogus Van Ronkel*, naskah ini tercatat pada halam-

an 401. Naskah yang berjumlah 85 halaman ini keadaan kertasnya masih bagus. Secara umum, tulisannya mudah dibaca, hanya saja mulai halaman 58 sampai dengan halaman 84 tintanya sudah mulai luntur. Khusus untuk penulisan dalam bahasa Arab, tintanya berwarna merah dengan tanda sakal (*harakat*) lengkap. Menurut Voorhoeve (BKI 107, 1951: 357) dan Daudy (1983: 49), kitab ini ditulis sebelum tahun 1045 H (1635 M). Keterangan yang dapat diperoleh pada bagian kolofon disebutkan bahwa naskah ditulis pada 1185 H (1807 M).

Secara lengkap, penyalin menuliskan informasi tersebut pada bagian akhir naskahnya:

Tammât al-Kitâb, hâdzâ al-asmâ' al-kitâb Jauhar al-Fara'id, fî yawm al-arba' wallâhu a'lam bi al-shawâb. Waktu jam pukul sepuluh pagi hari pada hijrah Nabi shallallâhu 'alayhi wa sallam seribu seratus delapan puluh lima tahun. Pada tahun H inilah hinggangnya. Wa shallallâhu 'ala Sayyidinâ Muḥammadin fî al-awwalîn wa al-akhirîn wa salâmun mara iyallâhu ta'âlâ 'anhum min kulli shahâbatî wa âlihi ajma'in birahmatika yâ arḥam al-râḥimîn. (Ml. 792 atau W.26 hal. 85)

Pada intinya, naskah DF ini mengemukakan beberapa pokok ajaran teologi Asy'ariyah dan pergulatannya dengan teologi klasik lainnya, seperti Maturidiyah, Mu'tazilah, Zaidiyah, Khawarij, dan teologi lainnya. Pembicaraan lain yang muncul adalah berbagai pandangan teologis di antara mazhab-mazhab dalam Islam, seperti Hanbali, Hanafi, Maliliki, dan Syafi'i. Diskusi panjang tentang hal itu didukung oleh berbagai dalil naqli, baik dari firman Allah maupun hadis Nabi saw.

⁵Kitab *Syarh al-'Aqâ'id al-Nasafiyyah* Karya Taftazzani ini merupakan saduran dari kitab *Mukhtashar 'Aqâ'id* karangan Imam Najmuddin Umar al-Nasafi (Daudy, 1983: 48). Lihat juga, Ceric, Mustofa, 1995. *Roots of Synthetic Theology in Islam, A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi* (w. 333 H/944 M), Kuala Lumpur: ISTAC, hal. 54. Bandingkan, Al-Attas, 1988, *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqâ'id Al-Nasafi*, Kuala Lumpur: University of Malaya.

B. URGENSI KAJIAN *DURRAH AL-FARAID*

Pertama, mengingat naskah ini berisi deskripsi ajaran teologi Islam⁶ yang dianut oleh mazhab *Ahlussunah waljamaah* (Islam Sunni), sebuah pemahaman Islam yang dianut oleh mayoritas muslim di Indonesia. Sehaluan dengan ajaran teologi al-Maturidi, teologi Asy'ariyah secara umum banyak diikuti umat Islam mayoritas di seluruh dunia Islam (*the middle-road majority*) (Ceric, 1995: 54).

Dalam pengajaran Islam di berbagai pesantren di Indonesia, pengkajian teologi Asy'ariyah ini tampaknya belum diajarkan secara komprehensif. Hal ini karena beberapa kitab kuning yang berisi teologi Asy'ariyah kadang oleh para kiai disampaikan secara parsial. Akibatnya, para santri di pondok pesantren tidak memahami ajaran teologi Asy'ariyah secara memadai. Di samping itu, kurangnya sumber-sumber rujukan tentang pengajaran teologi Asy'ariyah ini menambah terbatasnya informasi di kalangan para santri. Oleh karena itu, merupakan sumbangan berharga jika suntingan

kitab *Durrah al-Faraid* ini dapat diterbitkan dan disebarluaskan dalam bentuk edisi teks. Dengan kata lain, pentingnya suntingan dan studi terhadap naskah ini tak lain adalah untuk menambah perbendaharaan ilmu kalam (teologi Islam) dalam komunitas pesantren khususnya maupun masyarakat Islam Indonesia pada umumnya.

Kedua, sebagaimana telah dimaklumi dewasa ini, banyak pemikir Islam dari *halaqah* (majlis taklim) di masyarakat, terutama di kalangan aktivis kampus dan aktivis pesantren yang menyuarakan gagasan baru, sistem penafsiran baru (*re-interpretasi*), peninjauan kembali (*re-definisi*), pengejawantahan kembali (*re-aktualisasi*), bahkan membongkar (*mendekonstruksi*) dan *mereduksi* ajaran Islam, khususnya dalam bidang ilmu kalam. Kelompok ini terang-terangan menggugat atau menghantam ajaran teologi Asy'ariyah.⁷ Fenomena ini makin menguat dengan munculnya gerakan pembaruan Islam yang dimotori kelompok Pengajian Paramadina pimpinan Nurcholis Madjid, beberapa cendekiawan Islam dari UIN Jakarta, dan munculnya LSM Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dipelopori oleh Ulil Abshar Abdalla, Direktur Freedom Institute, dari generasi muda NU,⁸ dan JIMM (Jaringan Intelektual Muda Mu-

⁶Teologi adalah salah satu disiplin ilmu yang berasal dari ajaran Aristoteles, yang kemudian dianggap sama dengan filsafat pertama atau metafisika. Lihat, "Metaphysics" dalam Jonathhan Barnes (ed.). 1996, *A Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University, h. 66. Penyamaan ini disebabkan teologi menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan prinsip terakhir yang tidak dapat diurai ke dalam bentuk indrawi manusia, yaitu masalah ketuhanan. Meskipun tidak akan pernah benar sesuai dengan Diri Tuhan, tetapi akan tercermin dalam analogi-analogi yang bisa dijangkau oleh rasio manusia. Jadi, teologi Islam dalam hal ini adalah ilmu ketuhanan sebagaimana yang diajarkan dalam Islam. Teologi Islam bersifat aktual dan dapat menerima adanya pluralitas teologi, tetapi hanya di tingkatan konsepsi, persepsi, dan bahasa (nama Tuhan) (lihat, Musa Asy'arie, 2002, *Filsafat Islam*, Yogyakarta: LESFI, h. 182-183).

⁷Kelompok muda ini misalnya meneriakkan slogan "Islam liberal" yang menyatakan bahwa Tuhan itu tidak absolut, bahkan Al-quran itu harus menyesuaikan zamannya. Ini dilakukan untuk melawan gerakan Islam fundamentalis di Indonesia yang dewasa ini banyak disorot karena sering kali melakukan tindakan anarkis. Baca "Quo Vadis Jaringan Islam Liberal" dalam *Suara Merdeka*, Edisi 10 Maret 2005.

⁸Gagasan Ulil Abshar Abdalla yang menimbulkan banyak kritik itu ditulisnya dalam harian KOMPAS edisi 18 November 2002 de-

hammadiah). Pada intinya, pandangan mereka terhadap agama, Alquran, dan eksistensi Tuhan sangat *inklusif* dan ber-paham liberal.⁹ Kelompok "pembaru" ini menganut teologi pluralis, sebuah teologi yang didasarkan pada kemajemukan paham sebagai sebuah kebenaran, yang menganggap bahwa semua agama itu benar, sama-sama menuju jalan Tuhan. Dalam masalah ketuhanan, kelompok ini berusaha mereduksi makna eksistensi dan keabsolutan Tuhan. Kelompok inilah yang disebut sebagai *Islam Inklusif*, atau Islam kaum Rasionalis.

Bukan hanya itu, bahkan dari pemikir NU sendiri muncul kritik terhadap paradigma Asy'ariyah. Serangan yang cukup gencar dilakukan oleh Said Agil Siradj, Masdar Farid Mas'udi, dan Zuhairi Misrawi dari tokoh kritis NU.¹⁰ Mereka mengkritik keras terhadap warisan doktrinal *Ahlussunah waljamaah* di lingkungan NU yang banyak dipengaruhi doktrin teologi Asy'ariyah. Dikatakannya

ngan judul "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." Setelah lahirnya tulisan itu, Ulil sempat diancam hukuman dengan fatwa mati oleh ulama Jawa Barat (75 tokoh ulama), 2 Desember 2002 (lihat Majalah *Gatra*, edisi 21 Desember 2002).

⁹Kelompok "pembaru" ini banyak menuai kritik dan kecaman dari berbagai tokoh Islam, terutama setelah lahir buku mereka *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, editor: Nurcholis Madjid (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina-Asia Foundation, 2003).

¹⁰Bahkan, karena gagasan liberalnya, Masdar dan Misrawi pernah akan dibunuh oleh mahasiswa Indonesia di Al-Azhar Mesir, karena ingin memaksakan pelatihan "Pendidikan Islam Emansipatoris" yang diselenggarakan 7-8 Februari 2004. Hal itu karena Masdar pernah mengusulkan bahwa ibadah haji tidak harus dilaksanakan pada bulan Dzulhijjah, sedangkan Misrawi bahkan pernah menyatakan bahwa salat lima waktu itu tidak wajib hukumnya (lihat, Jaiz, 2004: 105).

bahwa teologi Asy'ariyah telah lama membawa umat Islam ke dalam kondisi yang statis dan beku dari kemajuan modernitas. Mereka juga menyatakan bahwa dampak dari teologi Asy'ariyah itu membawa kecenderungan umat Islam pada *prostato quo*, *pro-establishment*, dan cenderung menghindari kritik terhadap penguasa.¹¹

Banyak dugaan yang menyebutkan bahwa kritik Agil Siradj dan kawan-kawannya banyak diilhami oleh tulisan-tulisan Al-Jabiri, seorang filsuf Mesir kelahiran Maroko yang terkenal dengan "kritik nalar Arab"-nya. Seperti, tipologi Al-Jabiri tentang tradisi *bayânî*, *burhânî*, dan *'irfânî*. Dalam salah satu karyanya, Al-Jabiri menawarkan perlunya suatu pembaruan (*tajdîd*) pada dataran berbagai teori politik Islam (seperti *al-dîn wa al-dawlah*, *syûrâ*, *khilâfah*, *bay'ah*, dan lain-lain) dan teologi Islam klasik seperti Asy'ariyah dan al-Maturidiyah.¹² Kritiknya terhadap teologi klasik seperti mazhab Asy'ariyah sangat tampak pada komentarnya bahwa teologi yang dianggap paling fundamental dalam tradisi Islam ini harus dibangun kembali sesuai dengan perspektif dan standar modernitas. Untuk itu, ia mengajukan *neo-kalam* (ilmu kalam baru) dalam gerakan pemikirannya. Ilmu kalam baru itu bukan hanya mengajarkan ideologi doktrinal sebagaimana yang pernah dipahami Al-

¹¹Lihat, Ahmad Baso, 2000, dalam buku *Post Tradisionalisme Islam* karya Al-Jabiri. Yogyakarta: LKiS.

¹²Lihat, A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan wacana Pemikiran Arab Kontemporer," dalam *Paramadina*, Vol. 1, No.1, Juli-Desember 1998, h. 58-95. Baca juga, Ahmad Baso, "Problem Islam dan Politik: Perspektif 'Kritik Nalar Politik' Muhammad Abed Al-Jabiri", *Tashawirul Afkar*, Edis 4 tahun 1999, h. 29-39.

Asy'ari, Baqillani dan Al-Ghazali, tetapi ilmu itu lebih merupakan revolusi ideologis untuk melawan kebekuan pemikiran Islam klasik (Assyaukani, 1998: 59–60).

Berdasarkan latar belakang inilah maka menyunting dan mengkaji secara akademis teks *Durrah al-Faraid* menjadi terasa penting dilakukan. Karena, dalam kitab ini dikemukakan diskusi yang seru antara paham Asy'ariyah yang ortodoks dan paham Mu'tazilah yang rasionalis. Dari kajian ini diharapkan dapat menambah kekayaan khazanah intelektual Islam dewasa ini. Terutama, bagi tumbuhnya sikap keberagamaan yang terbuka, toleran, sikap *inklusif*, dan tidak melahirkan fundamentalisme agama yang anarkis, tanpa harus "*menghakimi*" atau "*menyalahkan*" warisan teori teologi klasik. Bagaimana agama dapat tampil sebagai *rahmatan li al-'âlamîn*, memberikan kesejukan dan kedamaian terhadap sesama dengan bahasa teologi yang *elegan*.

Dari sini dapat dipahami mengapa Nuruddin Ar-Raniri teruskan untuk menerjemahkan kitab dari bahasa Arab ini ke dalam bahasa Melayu. Terjemahan ini dimaksudkan untuk memberikan jawaban kepada umat Islam tentang pemikiran ilmu kalam Abu Hasan al-Asy'ari. Syekh Nuruddin Ar-Raniri menganggap betapa pentingnya isi kitab itu untuk menjadi bacaan umat Islam waktu itu, sehingga ia merasa perlu menerjemahkannya bagi kepentingan khazanah kepustakaan Islam Melayu saat itu.

Memang, sebelum munculnya Nuruddin Ar-Raniri di kawasan dunia Melayu-Indonesia, ajaran tentang pokok-pokok keyakinan (*al-'aqâ'id*) kurang mendapat tempat dan materi yang semestinya. Kalaupun ada pedoman tertulis

tentang masalah itu, tampaknya banyak bertumpu pada salah satu karya standar kaum Asy'ariyah, yaitu kitab *Mukhtashar al-'Aqâ'id* karya Najm al-Dîn al-Nasafi. Kemudian, dari kitab ini lalu diberikan penjelasan dan pembahasannya (*disyarah*) oleh Imam Sa'duddin al-Taftazani dengan judul *Syarh al-'Aqâ'id Nasaifiyyah*. Dalam praktiknya, ternyata kitab itu bukanlah teks yang gampang dipahami kaum muslim saat itu, sebab di samping materinya yang tidak mudah dicerna, bahasa Arab yang dipakai pun terasa asing bagi orang Melayu pada umumnya.

Menyadari keadaan itu, maka Ar-Raniri berusaha mempersiapkan terjemahan Melayunya yang kemudian diberi judul *Durrah al-Faraid bi Syarh al-'Aqâ'id*. Menurut Azyumardi Azra (1995: 187), dalam kitab terjemahan ini sesungguhnya Nuruddin bukan hanya menerjemahkan tetapi juga menambahkan beberapa penjelasan seperlunya. Apakah sinyalemen Azra itu benar, tampaknya penting dilacak sejauh mana kebenarannya.

Dalam perannya mengembangkan agama Islam di kawasan Melayu, Nuruddin termasuk ulama pendatang di Aceh yang mampu menulis karyanya, bukan hanya dalam bidang kalam dan tasawuf, tetapi juga dalam bidang fikih (syariat). Salah satu karya besarnya adalah kitab *Shirâth al-Mustaqîm*,¹³ sebuah kitab berisi hukum Islam (*fiqh*), yang berbicara tentang ibadah salat fardu, salat sunah, menunaikan

¹³Naskah *Shirâth al-Mustaqîm* ini pernah diteliti dalam skripsi Sardanto Tjokrowinoto, 1964, *Tinjauan Kitab Siratal Mustaqim* Karangan Nuruddin Ar-Raniri, Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM.

zakat, puasa, nikah, dan ibadah haji. Kitab ini sekarang dicetak di pinggir kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya Muhammad Arsyad Al-Banjari. Bahkan, ia merasa perlu membuat rincian ajaran-ajaran fikih itu dalam kitab terpisah, seperti kitab *Kayfiyyat al-Shalâh* dan *Bâb al-Nikâh*. Dalam hal pemikiran tasawuf, Nuruddin cukup membukakan intensifikasi kajian Melayu-Indonesia saat itu, terutama ketika pemikiran tasawufnya berbenturan dengan tasawuf *wujûdiyyah* Syamsuddin As-Sumatrani (lihat Al-Attas, 1970: 3-7; Al-Attas, 1986: 8-12).

Salah satu karya Nuruddin untuk membendung ajaran *wujûdiyyah* Hamzah Fansuri itu adalah kitab *Asrar al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahmân*.¹⁴ Kitab ini sengaja ditulis Ar-Raniri untuk memberikan jawaban atas ajaran-ajaran tasawuf *wujûdiyyah* Hamzah Fansuri yang dianggap menyimpang dari akidah Ahlussunah waljamaah. Menurut Tudjimah, karya ini lahir dilatarbelakangi oleh perintah Raja Iskandar Sani yang berkuasa di Aceh saat itu yang tidak sepaham dengan ajaran Hamzah Fansuri (Tudjimah, 1960: 8-11).

Dalam jajaran ulama Aceh pada zamannya, di samping terkenal sebagai mufti kerajaan, Syekh Nuruddin Ar-Raniri juga termasuk penulis yang sangat prolifik. Kitab karangannya meliputi berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berkembang pada zamanya. Tidak kurang dari 31 karyanya ikut mewarnai khazanah intelektual Islam di Nusantara

hingga kini. Bukan hanya menulis dalam bahasa Melayu, melainkan tidak sedikit pula kitab-kitabnya yang berbahasa Arab. Dari hasil karangan yang ditinggalkannya, tampak bahwa ia adalah seorang yang sangat menguasai dengan mendalam berbagai ilmu pengetahuan. Bahkan, boleh jadi, tidak ada ulama lain di Aceh yang dapat menandinginya (Daudy, 1987: 3).

Karya-karya lain yang cukup terkenal ialah kitab *Bustân al-Salâthîn fî Dzîkr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn* (Taman para Sultan tentang Riwayat Orang-orang Terdahulu dan Terkemudian), sebuah kitab terbesar dalam bahasa Melayu yang pernah ditulis oleh Syekh Nuruddin yang berisi pelajaran berharga bagi para sultan.¹⁵ Kitab yang lain adalah *Hidâyat al-Habîb fî al-Targhîb wa al-Tarhîb* (Petunjuk Kekasih dalam Hal yang Menggembirakan dan Menakutkan), sebuah kitab berbahasa Melayu berisi 831 hadis Nabi saw. Karya lainnya adalah *Nubzah fî Da'wah Dzîl ma'a Shâhibih* (Uraian singkat tentang dakwaan bayang dengan kawan-kawannya), sebuah kitab berbahasa Arab yang ditulis dalam bentuk soal-jawab mengenai kesesatan ajaran *wujûdiyyah*; *Tibyân fî Ma'rifat al-Adyân* (Penjelasan tentang Pengetahuan akan Agama-agama); *Syifâ' al-Qulûb* (Obat Penyakit Hati); dan *Lathâ'if al-Asrâr* (Kejelasan Segala Rahasia) (Hanafiah, 1992: 9).

Syekh Nuruddin Ar-Raniri (nama lengkapnya Nuruddin Muhammad bin

¹⁴Naskah ini pernah dikaji dalam disertasi Tudjimah 1960, *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahmân*, Djakarta: Universitas. Dalam disertasinya, Tudjimah menuliskan riwayat hidup dan mengungkapkan ajaran tasawuf Nuruddiun Ar-Raniri.

¹⁵Kitab yang senada dengan ini pernah ditulis Al-Ghazali, 1988, *Al-Tibr al-Masbuk fî Nashûhat al-Muluk*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah; diterjemahkan menjadi *Etika Berkuasa: Nasihat-nasihat Imam Al-Ghazali*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Ali bin Hasanji bin Muhammad al-Raniri al-Quraisyi al-Syafi'i) lahir di Ranir (Rander), dekat Surat di Gujarat (India) yang tidak diketahui tahunnya dan meninggal dunia pada 22 Dzulhijah 1069 H (21 September 1658 M) di India. Pendidikannya dimulai dengan belajar ilmu pengetahuan keagamaan di tempat kelahirannya. Kemudian, ia melanjutkan studi agamanya di Tarim (Arab Selatan) yang merupakan pusat studi Islam waktu itu. Dari kota itulah ia kemudian pergi ke Mekah pada 1030 H (1621 M) untuk beribadah haji dan berziarah ke makam Nabi saw. Setelah itu, ia pulang kembali lagi ke India untuk memperdalam dan mengajarkan ilmu keagamaan. Dalam pandangan teologi, Syekh Nuruddin Ar-Raniri memiliki kesamaan dengan pandangan Syekh Abdur Rauf As-Singkili. Masalah ini dapat dilihat dalam Kitab DF karya Nuruddin dan Kitab *Syattariyah* karya Syekh Abdur Rauf As-Singkili. Keduanya memiliki pandangan yang sama tentang eksistensi Tuhan Allah, yaitu bahwa Allah itu berbeda zat-Nya, sifat-Nya, dan *af'âl*-Nya dengan segala makhluk (*laisa kamitslihi syay'un*) (lihat, Abdullah, 1999: 26).

Kejayaan dan kemakmuran kerajaan Aceh Darussalam sangat termasyhur pada waktu itu. Bukan saja para sarjana dan ulama yang datang, bahkan paman Nuruddin sendiri, yakni Syekh Muhammad Jailani bin Hasan Muhammad Hamid Ar-Raniri juga ikut datang ke Aceh Darussalam. Tak lama kemudian, Nuruddin mengikuti jejak langkah pamannya merantau ke daerah ini. Ia tiba di Aceh pada 6 Muharram 1047 H (31 Mei 1637 M). Hampir selama tujuh tahun ia tinggal di Aceh. Saat itulah ia banyak menulis karya keislaman, terutama untuk mem-

berikan jawaban terhadap persoalan syariat, akidah, dan tasawuf pada waktu itu, terutama tasawuf wujudiyah-nya Hamzah Fansuri dan Syamsudin As-Sumatrani.

C. PERGULATAN PEMIKIRAN TEOLOGI ASY'ARIYAH DAN KAUM RASIONALIS

Perbedaan paham antara kaum tradisional Islam (ortodoks) dan kaum modernis, postmodernis (kaum rasionalis atau neorasionalis) dalam teologi menurut Fauzan (2004: 105; 2004: 140) hanyalah perbedaan penafsiran tentang masalah ortodoksi itu sendiri. Yang satu mengacu pada teks literer (tekstual) dalil naqli—yang dogmatis dan normatif—sedang yang lain mengacu pada hubungan teks dan konteks (*intertekstualitas*). Kalau melihat letak perbedaan acuan itu, memang saya kira akan terus terjadi "perang dingin" antara kedua kelompok itu. Sebetulnya, perbedaan yang paling mutakhir antara keduanya belakangan bukan hanya pada masalah penafsiran teks, tetapi pada metodologi, teori penafsirannya, dan kepentingannya terhadap "ambisi pembaruan". Jika pada kaum Asy'ariyah (baca: ortodoks) belum bisa menerima metode dan teori baru dari Barat, maka kaum neo-Mu'tazilah (kaum pembaru) bersedia menggunakan dan memperjuangkan metode dan teori Barat dalam analisis mereka. Bisa dilihat bagaimana kaum pembaru itu menggunakan berbagai alasan *reinterpretasi*, *redefinisi*, *reduksi*, serta *dekonstruksi*, yang diadopsi dari Barat, seperti pendekatan *hermeneutik*, *neohistoricism*, *post-modernism*, *post-structuralism*, *dekonstruksi*, *feminism*, dengan tokoh-tokohnya Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard E. Palmer, Delthy, Gadamer, dan tokoh

lainnya, yang memang bertujuan menafsirkan teks secara bebas, serta mengugat dan membongkar kemapanan teks, meskipun dengan alasan bahwa teks itu otonom.

Sebagai contoh adalah apa yang dilakukan Farid Esack dalam bukunya *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islam Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (1997: 13), yang menyatakan bahwa hermeneutika memanglah perihal membaca dan memaknai teks, termasuk teks Alquran, selalu dalam konteks tertentu, sekaligus tak lepas dari pranggapan dan psikologi mufasir. Namun, masalahnya, apakah pemanfaatan teori dan pendekatan Barat atas teks-teks naqli Alquran dapat serta-merta diterima sebagai alternatif metode baru dengan meninggalkan semangat dan metodologi klasik? Inilah yang masih mengundang diskusi panjang di kalangan ulama dan ilmuwan Islam dewasa ini.

Dalam konteks naskah *Durrah al-Faraid*, pergumulan antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah itu masih berkutat pada masalah klasik dalam teologi, belum menyentuh persoalan teologi pembaruan yang sudah memasuki wilayah lintas-agama. Naskah DF ini berisi pembicaraan tentang akidah Islamiyah, terutama akidah Asy'ariyah. Sebuah pemikiran teologi yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari. Di Indonesia, pemikiran teologi al-Asy'ari ini paling banyak pengikutnya, utamanya dari kalangan Ahlussunah waljamaah.¹⁶ Pada dasar-

nya, doktrin keagamaan ini berpangkal pada tiga buah panutan inti: (1) Mengikuti paham al-Asy'ariyah dan al-Maturidiyah dalam bidang 'aqâ'id (teologi); (2) mengikuti salah satu mazhab yang empat (Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hanbali) dalam bidang *fiqh* (hukum), dan (3) mengikuti ajaran yang dianut Al-Junaid Al-Baghdadi dan Imam Al-Ghazali dalam bidang *tasawwuf* (mistik Islam) (Wahid, 1989: 198). Di kalangan pemikir Islam, teologi Asy'ariyah merupakan kompromi antara teori teologi Mu'tazilah yang rasional dan teologi Jabariyah yang lebih menonjolkan peran dan intervensi Tuhan di muka bumi.

Lahirnya teologi Asy'ariyah sesungguhnya tak dapat dipisahkan dengan alur sejarah pemikiran Islam pasca kepemimpinan Khulafaur Rasyidin (Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali). Sejak terjadinya *al-fitnah al-kubrâ* (bencana besar)—yaitu sebuah peristiwa dalam sejarah Islam saat terjadi pembicaraan (fitnah) atas diri Khalifah Utsman bin Affan oleh kalangan ekstrimis Mesir sampai terbunuhnya Khalifah Usman bin Affan—terbunuhnya Usman bin Affan justru menimbulkan fitnah yang lebih

¹⁶Istilah *Ahl Sunah wal Jamâ'ah* dalam pengertian ini adalah paham Islam Suni yang masih setia mengikuti sunah atau tradisi Nabi saw. dan para penerus dari Khulafaur Rasyidin dan para ulama *salaf* yang mengikuti Rasulullah dan sahabatnya. Ketika Nabi saw. ditanya sahabat, "Apa arti al-Sunnah wa al-Jamâ'ah itu ya

Rasulullah?" Nabi saw. menjawab, "*Mâ anâ 'alayhi al-yauma wa ash-hâbi*," artinya, "Apa yang aku berada di atasnya sekarang bersama para sahabatku" (lihat, Muzadi, 1995, *NU dan Fiqh Kontekstual*, Yogyakarta: LKPSM) Jadi, bukan *Ahl al-Sunnah Wa al-Jamâ'ah* dalam pengertian politis sebagaimana yang dianut gerakan Islam radikal seperti Laskar Jihad Ahl Sunah wal Jama'ah atau Front Pembela Islam (FPI). Lihat, Jamhari dalam "Mapping Radical Islam in Indonesia" dalam *STUDIA ISLAMIKA Indonesian Journal for Islamic Studies*. (Jakarta) Vol. 10, November 2003. Lihat pula, Abbas, 1978, *I'tiqad Ahlussunah Waljama'ah*, Jakarta: Tarbiyah. h. 33.

besar, terutama setelah Ali bin Abu Thalib menduduki kursi kekhalifahan yang keempat. Perebutan kekuasaan tidak berhenti di sini, bahkan sampai pecahnya *al-fitnah al-kubrâ* yang kedua, yaitu ketika terjadi peperangan antara kelompok Sayyidina Ali bin Abi Thalib di Madinah dan kelompok Muawiyah di Damaskus. Dari sinilah kelompok garis keras pengikut Ali melancarkan protes terhadap Ali dan membentuk kelompok sendiri dengan nama *Khawârij* (Pembelot). Kaum Khawarij inilah yang akhirnya berhasil membunuh Ali bin Abi Thalib, karena dianggap tidak pecus menghukum para pembunuh Utsman bin Affan (lihat, Nasution, 1978: 24; Madjid, 1984: 18).

Sebagai kelanjutan dari pemikiran teologi (ilmu kalam) kaum Khawarij, pada saat itulah lahir paham Qadariyah (Paham Kemampuan Manusia). Sementara itu, di pihak lain, terdapat paham yang menganut keterpaksaan manusia di hadapan Tuhan. Manusia memperoleh kesengsaraan atau kebahagiaan itu karena kehendak Tuhan. Paham inilah yang terkenal dengan sebutan Jabariyah, artinya "Paham Keterpaksaan Manusia". Pada waktu itu, di kota-kota seperti Kufah, Madinah, dan Hijaz, muncul kajian pemikiran Islam dari kalangan baru Islam. Mereka ini tidak ingin mengulangi peristiwa traumatis oleh fitnah-fitnah yang terjadi di kalangan umat Islam, yang sukses di bidang politik tetapi kacau dalam bidang keilmuan (pemikiran) kalam. Maka, merekalah yang kemudian mengembangkan konsep *al-Jamâ'ah*. Karena saat itu tradisi nubuwah mulai ditinggalkan umat Islam, maka Abdullah Ibn Umar dan Abdullah Ibn Abbas merintis jalan sejarah baru dalam

masalah intelektualisme Islam, khususnya dalam bidang *al-Sunnah* (tradisi Nabi) (Madjid, 1984: 15-16).¹⁷

Setelah itulah munculnya kajian serius tentang hukum (*fiqh*) yang akhirnya melahirkan yurisprudensi Islam, ilmu hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*). Kemudian disusul lahirnya ilmu-ilmu tentang hadits (*ilm musthalah al-hadîts*). Dari hasil kodifikasi hadis kemudian lahir karya agung dari mereka yakni munculnya kumpulan hadis yang terkenal sebagai *al-Kutub al-Sittah* (Kitab hadis yang enam), sejak al-Bukhari, Muslim, hingga Turmudzi, Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah.

Selain fikih dan hadis, konsolidasi kaum muslim Suni terjadi di bidang pemikiran teologi. Dalam bidang teologi inilah konsolidasi diwakili oleh karya pemikiran besar dari Imam Abu Hasan Ali al-Asy'ari (w. 324 H/935 M). Nama lengkapnya Abu Hasan Ali bin Ismail, bin Abi Basyar, bin Ishaq bin Salim bin Ismail bin Abdillah bin Musa bin Bilal bin Abi Burdah, bin Abi Musa al-Asy'ari. Ia lahir di Basrah (Irak) pada 260 H (874 M), yaitu 55 tahun sesudah meninggalnya Imam Syafi'i. Ia adalah murid tokoh Mu'tazilah, Syekh Abu Ali Muhammad bin Abdul Wahab Al-Juba'i (w. 303 H).¹⁸ Al-Asy'ari tercatat sebagai salah satu

¹⁷Dalam perkembangannya, kata "sunah Nabi" bergeser maknanya menjadi "hadis Nabi". Yang pertama (sunah) mengandung pengertian yang lebih luas daripada yang kedua (hadis). Bahkan, sunah mengandung makna yang lebih prinsipil daripada hadis, sebab yang secara *nas* disebutkan sebagai sumber kedua setelah Al-quran adalah sunah, bukan hadis. Tapi, sekarang, kedua kata itu sering kali disebut dengan makna yang sama (Madjid, 1996: 2-3).

¹⁸Lihat, Gibb, H.A.R. & J.H. Kramers, 1960, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden : E.J. Brill, h. 694.

tokoh yang amat sukses dalam bidang pemikiran Islam. Reformasi yang paling mengesankan dari Al-Asy'ari ialah (1) ketika ia berhasil melumpuhkan gerakan Mu'tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri; (2) dengan sistem teologinya sendiri ia menjadi pendekar umat dalam menjawab gelombang pemikiran kaum rasionalis; (3) ia bukan saja telah mengukuhkan paham Suni, atau Ahlus-sunah waljamaah, bahkan ia menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya rasionalisme agama secara meyakinkan (Madjid, 1985: 28; Fachry, 1987).

Dengan rumusan sistematika Al-Asy'ari, ilmu kalam mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam bangunan intelektual Islam. Asy'ariyah, kata Nurcholis Madjid (1984: 14), adalah konvergensi atas Jabariyah dan Qadariyah; Asy'ariyah adalah juga penengah antara dogmatisme Suni konservatif dan rasionalisme sistem kaum Mu'tazilah. Berbeda dengan kaum Khawarij dan Mu'tazilah, ajaran Asy'ariyah sangat meyakini adanya pertemuan manusia dengan Allah di surga kelak. Hal ini tecermin dalam kutipan teks *Durrah al-Faraid* berikut ini:

... bahwa melihat Allah ta'ala dengan mata bagi segala mukmin pada hari akhirat kemudian daripada masuk surga, harus dengan dalil aqli dan wajib dengan dalil // naqli. ... Maka, Allah ta'ala itu maujud, maka karena itulah (harus) pada akal dan mudah dilihat oleh barang siapa yang berbahagia.

...Maka disabitkan oleh Mu'tazilah dan Rafidi dan Khawarij dan hukama falasifah, tiada harus melihat Allah ta'ala karena sebab pada penglihat mata adalah itu tiada dengan sepuluh perkara. Maka hasil penglihat dengan sepuluh perkara itu tiada harus hasil akan Allah ta'ala. Demikianlah kata segala kaum itu (hal. 13-14).

Teks DF diklasifikasikan ke dalam lima pokok bahasan: (1) hubungan akal dan wahyu, (2) kehendak bebas perbuatan manusia (*free will*), (3) antara kekuasaan Allah (takdir) dan usaha perbuatan manusia, (4) sifat-sifat ketuhanan Allah, dan (5) keadilan Allah. Perbandingan tematis tersebut perlu dilakukan terutama antara Asy'ariyah, Mu'tazilah, dan al-Maturidiyah karena ketiganya sama-sama mengakui keesaan Allah, tetapi berbeda penafsiran dalam hal sifat-sifat dan *af'âl* Allah (lihat, Nasuha, 2001: 157; Fakhry, 1986: 294; dan Noer, 1998: 129).

Masalah teologis lain yang menjadi tema perdebatan antara mutakallimin Asy'ariyah, Maturidiyah, Mu'tazilah, dan Jabariyah adalah masalah Alquran sebagai firman Allah atau sebagai kalamullah. Al-Ghazali, misalnya, mengatakan bahwa firman Allah adalah sifat yang *qadîm* dan berdiri pada Zat-Nya, tidak berupa huruf dan suara. Menurut Al-Ghazali, firman Allah itu dapat dicontohkan dengan perkataan manusia yang berupa kalam nafsi, yaitu kalam yang tidak tersusun dari kata-kata dan suara. Maka, sekalipun firman Allah tidak berupa kata-kata dan suara, akan tetapi pengertiannya dapat ditangkap oleh manusia. Pandangan Al-Ghazali ini merupakan lanjutan dari teori Al-Asy'ari. Hanya saja, Al-Asy'ari cuma menjelaskan bahwa Alquran adalah *qadîm*, akan tetapi bukan Alquran dalam bentuk huruf, kalimat yang tertulis dalam mushaf. Yang dimaksudkan Al-Asy'ari adalah firman Allah yang berdiri sendiri pada Zat-Nya (Fakhry, 1986: 292-293; Madjid, 1985: 20).

Berbeda dengan Asy'ariyah, kaum Mu'tazilah menyatakan bahwa Alquran

hanyalah apa-apa yang kita dengar berupa suara dan kalimat, dan di sini bersifat baru dan diciptakan. Disebut baru karena memang sebelumnya tidak ada. Sedang setiap yang baru tidak berdiri pada Zat Allah yang *qadîm*. Sesungguhnya, pandangan kaum Mu'tazilah terhadap Alquran ini merupakan kelanjutan dari sikap mereka yang menolak konsepsi tentang sifat-sifat Tuhan yang *qadîm*. Menurut mereka, menetapkan adanya sifat yang *qadîm* bagi Allah akan membawa kepada sikap dan paham *ta'adud al-qudamâ'*, yakni berbilangnya yang *qadîm*. Hal ini mustahil bagi Allah dan akan bertentangan dengan prinsip doktrin tauhid (Nasuha, 2001: 48; Fakhry, 1986: 294).

Setelah uraian pembuka teks, pembicaraan dalam DF dimulai dengan pernyataan bahwa hakikat segala sesuatu (*al-asyyâ'*) itu tetap. Artinya, kebenaran itu tetap keberadaannya (*tsâbit fî al-wujûd*), baik dipandang secara indrawi (empiris) maupun secara imani (*i'tiqâd*). Disebutkan bahwa alam semesta itu baru (*jadîd*). Hal ini karena alam semesta itu selalu berubah dari satu sifat ke sifat lainnya. Sementara, para filsuf materialis Barat mengatakan bahwa alam itu terdahulu (*qadîm*).

Pada bagian lain dikatakan bahwa yang menciptakan alam semesta adalah Allah Yang Esa. Sang Pencipta memiliki sifat-sifat azali (*qâ'imah bi Dzâtihî*). Adapun sifat-sifat Allah itu "bukan Zat-Nya dan bukan pula selainnya" (*hiya lâ huwa wa lâ ghayruhâ*), melainkan merupakan tambahan atas Zat (*za'idun 'alâ Dzâtihî*). Dengan kata lain, *al-shifat laisat al-dzât wa lâ hiya ghayruhâ*, bahwa sifat Allah itu bukan Zat-Nya dan juga bukan lain Zat-Nya. Pernyataan ini

memang sangat terkenal di kalangan Ahlussunah waljamaah, paham pendukung *Asy'ariyah* (Daudy: 1983: 70).

Berbeda dengan *Asy'ariyah*, dalam pandangan teologisnya pemikir Islam falsafi seperti Ibn 'Arabi, Tuhan itu adalah "Dia dan bukan Dia" (*Huwa lâ Huwa*). Hal ini karena Ibn 'Arabi adalah pemikir tasawuf falsafi yang melahirkan paham *wahdat al-wujûd*.¹⁹ Paham tasawuf falsafi inilah yang oleh sebagian umat Islam dianggap sebagai ajaran tasawuf sesat, yang menyimpang dari akidah Islam karena menerima pandangan pantheisme.

Terkait dengan terminologi konsep iman, dikatakan dalam naskah itu bahwa dalam mazhab Ahlussunah, iman itu terbagi ke dalam tiga kategori. *Pertama*, para fukaha berpendapat iman itu "meneguhkan dalam hati dan mengikrarkan dengan lidah." *Kedua*, para *muhadis* (termasuk Mu'tazilah dan Khawarij) berpendapat bahwa iman itu "tiga perkara: (a) membenarkan dengan hati, (b) mengikrarkan dengan lisan, dan (c) mengamalkan dengan anggota tubuh." *Ketiga*, dari kalangan *muhaqqiq* berpendapat bahwa iman itu hanya satu jua, yaitu membenarkan dalam hati.

Sebagai contoh, teologi *Asy'ariyah* berpendapat bahwa Allah itu memiliki sifat-sifat yang melekat pada Zat-Nya. Sementara, teologi Mu'tazilah menolak bahwa Tuhan Allah itu memiliki sifat, karena jika Allah memiliki sifat maka akan merusak eksistensi Zat-Nya.

¹⁹Untuk ulasan lebih lanjut tentang masalah ini, baca Muhammad Abdullah, 1999, *Paham Wahdah Al-Wujud Mistik Islam Syekh Abdur Rauf As-Singkili*, Semarang: Penerbit Bendera. Bandingkan, Kautsar Azhari Noer, 1995, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina.

Apakah *kalamullah* itu dapat didengar? Jika Asy'ariyah menyatakan bahwa *kalamullah* itu dapat didengar manusia, maka bagi al-Maturidiyah manusia tidak dapat mendengar *kalamullah* (Projodikoro, 2001: 171).²⁰

Perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah juga seru pada persoalan baik dan buruknya tindakan manusia di muka bumi ini. Bagi Mu'tazilah, kebaikan itu berasal dari Allah, tetapi perbuatan buruk manusia itu terjadi akibat nafsu dan perbuatan setan yang masuk dalam diri manusia. Sedangkan menurut Asy'ariyah, segala perbuatan baik dan buruk manusia semata-mata adalah *iradah*, kehendak Allah Swt. Hal ini tersebut dalam naskah *Durrah al-Faraid* sebagai berikut:

Adapun mazhab Mu'tazilah dan Rafidi (bahwa) segala kebajikan itu daripada Allah ta'ala. Dan, segala kejahatan itu jadi daripada nafsu dan setan. Amat salah i'tiqad mereka itu. Adapun pada mazhab kita, Ahlussunah waljamaah, segala perbuatan hamba daripada baik dan jahat itu *bi irâdatihi wa masyiyyatihi wa qadhatihi wa taqdîrihi wa qudratihi*. Yakni, segala perbuatan hamba daripada baik dan jahat itu dengan kehendak Allah ta'ala dan dengan dijadikan-Nya dan dengan ditentukan-Nya dan dengan kuasa-Nya. Seperti firman Allah ta'ala (Q.S. Hûd [11] 34): *Wa lâ yanfa'ukum nushhû in aradtu an anshaha lakum in kâna Allâhu yurîdu an yughwiyakum, huwa rabbukum wa ilayhi turja'ûn* [Dan tidaklah bermanfaat kepadamu nasihatku jika aku hendak memberi nasihat kepada kamu, sekiranya Allah hendak menyesatkan kamu, Dia adalah Tuhanmu dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan] (halaman 17-18).

²⁰Bandingkan, Thomas Michel S.J., 1982, "Studi Mengenai Ibnu Taimiyah: Sebuah Model Penelitian Atas Tauhid Klasik" dalam Sumardi, *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, h. 115.

D. PENUTUP

Meskipun pergulatan pemikiran teologis antara kaum ortodoks dan kaum rasionalis sudah dianggap klise, namun dapatkah kita menjawab tantangan modernitas pemikiran dan mencari formula baru dengan membuat sintesis antara teologi ortodoks Asy'ariyah dan teologi rasionalis Mu'tazilah agar Islam dapat hadir dengan kedamaian dan keadilan, bukan anarkisme dan kekerasan? Bagaimana menghadirkan Islam sebagai pembawa kesejahteraan bagi sesama, bukan Islam yang hanya berkutat pada ortodoksi dogmatis dan normatif yang mandul dalam mengantisipasi laju perubahan masyarakat?

Maka, mengadakan kajian lanjutan terhadap teologis Asy'ariyah dan teologi rasionalis Mu'tazilah, melacak tanggapan kalangan pemikir Islam rasionalis atas doktrin Asy'ariyah yang dianggap menghambat dan membekukan semangat pemikiran Islam, sungguh sangat strategis bagi terciptanya kondisi itu. Hal ini dilakukan untuk menampilkan sosok *Islam Inklusif* yang menekankan prinsip kedamaian dan keadilan dengan meninggalkan paham *Islam eksklusif*, tertutup, anarkis, serta penuh kekerasan dan terorisme.

Paling tidak, dengan studi lanjutan itu, kita dapat memberikan wacana baru bagi sejarah perkembangan pemikiran Islam yang telah mengalami pergeseran pemahaman keagamaan, khususnya dalam masalah ilmu kalam klasik, yaitu pergulatan teologis yang menimbulkan "perang dingin" antara kaum Asy'ariyah yang ortodoks dan kaum Mu'tazilah (atau neo-Mu'tazilah) yang rasionalis, yang berlangsung secara berkepanjangan

dalam beragam bentuk, paham, dan refleksi di sepanjang sejarah.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Siradjudin, 1992. *I'tiqad Ahlussunah Wal-Jama'ah*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.
- Abdalla, Ulil Abshar. 2002. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," dalam *KOMPAS*, 18 November 2002.
- Abdullah, Muhammad, 1998. "Doktrin Asy'ariyah Ar-Raniri Dalam *Durrat Al-Faraid*" dalam *Kajian Sastra*. No. 25. tahun XXII.
- _____, 1999. *Paham Wahdah Al-Wujud Syekh Abdur Rauf As-Singkili*. Semarang: Penerbit Bendera.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan, (t.t.). *Al-Ibânah 'an Ushûl Al-Diyânah*. Kairo, Mesir: Al-Thabâ'ah al-Minîrah.
- _____, 1986. *Ajaran-ajaran Al-Asy'ari*. Bandung: Pustaka.
- Al-Attas, Syed Naquib, 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKIS.
- Ar-Raniri, Nuruddin, 1992. *Sirâth al-Mustaqîm*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Azra, Azyumardi, 1995. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII -XVIII*. Bandung: Mizan.
- Baried, Baroroh, 1987. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Basuki, Anhari, 2004. *Pengantar Filologi*. Semarang: Fasindo-Badan Penerbit Undip.
- Braginsky, V. I. 1993a. *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-teks*. Jakarta: Seri Kerjasama Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dengan Universitas Leiden.
- C.A.O. Van Neeuwenhuijze, 1945. *Samsu 'l-Din van Pasai: Brijdree tot de Kennis der Sumatraanche Mistiek*. Leiden: Brill.
- _____. "Nuruddin Ar-Raniri als Bestrijder der Wugudija" dalam *BKI*, 104 (1948).
- Ceric, Mustafa, 1995. *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of The Theology of Abu Manshur Al-Maturidi*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Daudy, Ahmad, 1978. *Syeh Nuruddin Ar-Raniri*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____, 1987. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Ar-Raniri*. Jakarta: Rajawali Press.
- Dhofier, Zamakhsyari, 1982. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Djamaris, Edwar, 2002. *Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: CV Manasco.
- Drewes G.M.J, R.Ng. Poerbatjaraka, 1990. *Kisah-Kisah Ajaib Syekh Abdul Qadir Jailani*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Fakhry, Majid, 1987. *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: PT Pustaka Jaya.
- Fauzan Saleh, 2004. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi.
- Hadi W.M, Abdul, 2001. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutika terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- _____, 2004. *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas (Esai-esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa)*. Yogyakarta: Maha Karya.
- Hanafiah, Abu, 1991. *Sirâth al-Mustaqîm (Suntingan Teks)*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

- Hussein, Ismail, 1974. *The Study of Tradistional Malay Literature With a Selected Bibliography*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa.
- Ikram, Achadiati 1997. *Filologi Nusantara*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Jaiz, Hartono Ahmad. 2004. *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- _____, 2004. *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Liaw Yock Fang, 1978. *Sejarah Kesusastran Melayu Klasik* (buku 1). Singapura: Pustaka Nasional.
- Madjid, Nurcholish, 1998. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____, 1991. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- _____, (ed.). 2003. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Paramadina-Asia Foundation.
- Munir, Ghazali, 2001. "Pemikiran Teologi Al-Sanusi dalam Aliran Asy'ariyah," dalam *TEOLOGIA Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Vol. 12, No. 3.
- Nasuha, Muhammad. "Pemikiran Teologis Imam Ghazali" dalam *Teologia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Vol. 12, No. 1 Februari 2001.
- Nasution, Harun, 1972. *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.
- _____, 1985. *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. van. "NurAl-Din Al-Raniri Als Bestrijder der Wugudija" (Met Maleische Texten). Lihat BKI 104.
- Noer, Kautsar Azhari, 1995. *Ibn Al'Arabi: Wahdat Al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- _____, 1998. "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya," dalam *JURNAL PEMIKIRAN ISLAM PARAMADINA*. Vol.1 No. 1, Juli-Desember.
- Pedersen, P.J., 1996. *Fajar Intelektualisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Projodikoro, Suyatno, 2001. "Redefinisi Konsep Akidah Ahlussunah Waljamaah: Suatu Telaah Historis" dalam *TEOLOGIA, Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Volume 12, Nomor 2.
- Rakhmat, Jalaluddin, 1991. "Pergeseran Makna Sunah Nabi kepada Hadis Nabi" (Implikasinya dan Efek Ahistorisnya). Jakarta: Makalah Diskusi Paramadina.
- _____, 1998. "Tuhan yang Disaksikan, Bukan Tuhan yang Didefinisikan" dalam *JURNAL PEMIKIRAN ISLAM PARAMADINA*. Vol. 1 No.1 Juli-Desember.
- Rahman, Fazlur, 2001. *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Robson, R.O., 1987. "Pengkajian sastra Tradisional Indonesia" dalam *Bahasa dan Sastra*. No. 6/VI.
- Ronkel, Ph. van., 1909. *Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. s-Hage: M. Nijhoff.
- _____. "Raniri's Maleische Gescheift Expose der Religius," BKI, 102 (1943).
- Soebardi, 1976. "Islam di Indonesia" dalam *Prisma*. Nomor Ekstra Th. VII Jakarta: LP3ES
- Suratno, Siti Chamamah, 1980. *Memahami Karya-karya Nuruddin Ar-Raniri*. Yogyakarta: UGM.
- Sutaarga, 1972. *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Perpustakaan Nasional*. Jakarta: Perpustakaan Nasional.
- Thohari, Hajriyanto, 1990. "Melacak Jejak langkah Intelektual Islam Indonesia," dalam *Suara Merdeka*, edisi 2 Februari, h. 4.
- Tudjimah, 1960. *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahmân*. Jakarta: Djambatan.
- Voorhoeve, "Van en Over Nuruddin Ar-Raniri," BKI 107 (1951).
- _____, 1955. *Twee Malaische Geschriften Van Nuruddin Ar-Raniri*. Leiden: Brill.
- Wahid, Abdurrahman, 1989. "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini," dalam *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, editor: Taufik Abdullah. Jakarta: LP3ES.
- Woodward, Mark R., 1999. *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.